
Etica e mondo in Kant

*a Silvestro Marcucci,
in memoriam*

a cura di
Luca Fonnesu

il Mulino

Indice

Prefazione, <i>di Luca Fonnesu</i>	p. 7
Ricordo di Silvestro Marcucci, <i>di Claudio Cesa</i>	11
PARTE PRIMA: LIBERTÀ	
I. Natura e mondo in Kant, <i>di Claudio Cesa</i>	17
II. Libertà, moralità e determinazione naturale, <i>di Klaus Düsing</i>	35
III. Necessità pratica e indifferenza del volere. Considerazioni sulla «libertas indifferentiae» in Kant, <i>di Heiner Klemme</i>	57
IV. La bellezza come esperienza di un mondo comune di libertà in Kant, <i>di Franco Chiareghin</i>	75
PARTE SECONDA: ETICA	
V. Immaginazione e giudizio nella filosofia pratica kantiana, <i>di Alfredo Ferrarin</i>	99
VI. L'etica verso il mondo. Kant e il problema della deliberazione morale, <i>di Claudio La Rocca</i>	123
VII. Il fine della volontà buona in Kant, <i>di Daniela Taffari</i>	145
VIII. Kant su coscienza, dovere «indiretto» ed errore morale, <i>di Jens Timmermann</i>	165

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pavia, COFIN 2004.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e sull'insieme delle attività della Società editrice il Mulino possono consultare il sito Internet: www.mulino.it

ISBN 978-88-15-12414-2

Copyright © 2008 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito www.mulino.it/edizioni/fotocopie

- IX. Una nuova dottrina dei doveri. Sull'etica della
«Metafisica dei costumi» e il significato dei do-
veri verso se stessi, *di Stefano Bacin* p. 189

PARTE TERZA: MONDO

- X. Il mondo come totalità teleologica, *di Gerardo Cu-
nico* 211
- XI. I limiti del mondo e i confini della ragione. La
teologia morale di Kant, *di Costantino Esposito* 237

PARTE QUARTA: STORIA

- XII. Conoscenza e mondo storico in Kant, *di Massimo
Mori* 273
- XIII. Storia morale e politica morale, *di Faustino Oncina
Coves* 297

I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale di Kant

Es liegt hier daran auszumachen
ob es nicht hier wirklich Grenzen gebe
welche nicht durch die Schranken
unserer Vernunft [...] festgesetzt seyn¹.

1. «Schranke» e «Grenze»

Secondo un asserto che funge ormai come una specie di «mantra» storiografico, la filosofia critica sarebbe, per eccellenza, *una filosofia dei limiti della ragione*, quale che sia il significato che di volta in volta si intende evidenziare in tale locuzione. I limiti, infatti,

a) possono essere declinati come la forma classica dell'autocontrollo razionale rispetto alle eccessive pretese del dogmatismo metafisico da un lato, e a quelle dello scetticismo antimetafisico dall'altro, entrambe soluzioni illegittime in quanto appunto non controllate criticamente;

b) oppure sono interpretabili come segno di sobrietà, da parte di un pensiero che non assolutizzi le proprie conoscenze ma dia la prova migliore di sé nella delimitazione dei campi (quello teorico da un lato, quello pratico dall'altro) e nella distribuzione delle competenze (sensibilità, intelletto, ragione);

c) oppure ancora possono essere assunti come una sorta di disponibilità della ragione critica a lasciar libero lo spazio per ciò che oltrepasserebbe, appunto, i suoi limiti, e che dunque verrebbe salvaguardato nella sua «alterità» proprio dal carattere invalicabile dell'autolimitazione critica.

Ma dietro queste parole, e dentro di esse, si nasconde uno strano destino: nel nostro caso esso si evidenzia nello sdoppiamento – o se si vuole nel raddoppiamento – dell'idea di limitazione in due termini

¹ «Ciò che importa, qui, è vedere se non si diano realmente dei confini che non siano fissati dai limiti della nostra ragione»: I. Kant, *Brief an Moses Mendelssohn*, 8.IV 1766, AA, X.1, 72, trad. it. di O. Meo, in I. Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, Genova, Il melangolo, 1990, p. 52. In questo, come in diversi altri casi, le traduzioni italiane disponibili degli scritti kantiani cui faremo riferimento saranno parzialmente e talora notevolmente modificate.

ni che hanno fatto poi la storia della filosofia kantiana: *Schranke* e *Grenze*. Proviamo a vedere la questione partendo dalla nostra lingua: e non è detto che si tratti per ciò stesso di una questione regionale o «locale» rispetto al *mainstream* della critica, dal momento che (come ben sa chi si è sobbarcato la fatica del tradurre) i problemi della traslazione dei significati nei termini di un'altra lingua, straniera rispetto alla prima, costringono a non dare per acquisito o per scontato il significato sedimentatosi nelle parole originali². Fino a ritenere che proprio la traduzione può contribuire a leggere e ad ascoltare queste parole nel loro senso più appropriato e più pregnante, spesso nascosto nell'uso quotidiano di una lingua. Ora, tornando al nostro problema, secondo l'invalsa consuetudine traduttiva, *Schranke* viene reso in italiano come «confine» e *Grenze* come «limite». Da parte nostra vorremmo invece evidenziare che in diversi casi – e tra i più significativi dell'opera di Kant – la traduzione dei due termini andrebbe esattamente invertita: e questo non solo per una maggiore appropriatezza rispetto al significato originale dei termini e ai relativi contesti in cui essi vengono adoperati, ma anche e soprattutto per una maggiore fedeltà allo stesso sistema kantiano della critica.

Ma qual è il problema – se ve ne è uno – del rapporto specifico tra il «limite» e il «confine» nel pensiero di Kant? Non è una questione che possiamo dare semplicemente per assodata, o se non altro il problema che si pone non sembra del tutto peregrino, se è vero che da esso potrebbe dipendere il senso specifico di alcuni importanti passaggi testuali dell'opera kantiana, e addirittura quella che potremmo chiamare la *Stimmung* del suo pensiero. In linea generale si può affermare che non poche volte Kant utilizza indifferentemente questi due termini, assegnando loro un significato sostanzialmente equivalente, flettendolo di volta in volta in base al contesto in cui essi vengono adoperati. Ma in molti casi, e soprattutto man mano che il percorso della filosofia critica si sviluppa, si articola e si precisa, i due termini arrivano a specificarsi in maniera diversa, fino a raggiungere la puntuale mutazione del significato di *Grenze* rispetto a quello di *Schranke*. Ma si tratta di una divaricazione che alla fine, una volta raggiunta l'idea della ragione come orizzonte, tornerà a ricomporsi in una nuova coincidenza.

Vale la pena ricordare che nell'uso della lingua tedesca il «di-

² Sia consentito rinviare ad alcune riflessioni nate da un'esperienza diretta di traduzione: C. Esposito, *La «Critica della ragion pura» di Kant. Le (ri)scoperte di un traduttore*, in «Bollettino Filosofico», dipartimento di Filosofia, Università della Calabria, 21, 2005, pp. 149-160.

mite» significato da *Schranke* è quello di una «barriera» di contenimento o d'interruzione (come nella locuzione *in Schranken halten* = tenere a bada, contenere); oppure quello di una «sbarra» di custodia (come nel termine *beschränkter Bahnübergang* = passaggio a livello custodito). Al tempo stesso, in *Grenze* va avvertito il significato di confine inteso come «frontiera», da cui deriva *Grenzer* o *Grenzwächter*, cioè il «doganiere», e *Grenzübergang*, vale a dire il «passaggio di confine» o il «valico di frontiera». Interessante poi per evidenziare la differenza tra i termini, è l'uso diverso del participio del verbo *beschränken* rispetto a quello di *begrenzen*, nelle locuzioni in cui si vuole esprimere un giudizio negativo o dispregiativo circa i limiti di una persona. Di uno per esempio si dirà: *er ist beschränkt!* («è proprio limitato!»); per indicare una situazione deficitaria assoluta e irrimediabile, nel senso che, appunto, non si può essere più «limitati» di così; mentre si userà l'altro termine per indicare una mancanza o un'insufficienza relativa, come quando di uno si dice: *er hat ein begrenztes Auffassungsvermögen* («ha un'intelligenza limitata»), indicando con ciò stesso il riferimento ad un grado ulteriore rispetto a quel limite o la possibilità di un suo oltrepassamento.

Si è detto che in Kant questi due termini, presi in determinati contesti, possono significare la stessa cosa, ma che il più delle volte essi trattengono e veicolano significati diversi, non necessariamente opposti, anzi, quasi sempre precisamente complementari. Proviamo a rilevarne una veloce campionatura.

2. La metafisica: scienza dei limiti/scienza dei confini

Partiamo dalle *Annotazioni* apportate da Kant, nel 1764, alle sue *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*. In esse già si delinea il campo nel quale emergerà il significato specificamente kantiano della limitazione in riferimento alla ragione e alla sua capacità conoscitiva suprema, vale a dire la scienza metafisica.

Si potrebbe dire che la metafisica sia una scienza dei limiti della ragione umana [*eine Wissenschaft von den Schranken der Menschlichen Vernunft*].

I dubbi da essa sollevati non annullano le certezze utili, ma quelle inutili.

La metafisica è utile perché dissipa quella parvenza [*Schein*] che può essere dannosa.

Dall'altro lato, però, nella metafisica non vi è parzialità di pensiero, e non dirlo sarebbe una menzogna. Nelle azioni è diverso³.

³ I. Kant, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen*

I limiti costituiscono dunque il tema e l'oggetto della metafisica, nella misura in cui quest'ultima si presenta come la stessa attività purificatrice della ragione, grazie alla quale si possa evidenziare la certezza rispetto alla parvenza. La metafisica, dall'essere una pretesa di totalità, diviene una scepisi; dall'essere una deduzione concettuale diviene una verifica dell'esperienza. Per questo, essere scienza del limite (e non della costruzione deduttiva del mondo) non esclude il fatto che la metafisica sia una scienza imparziale o fondativa: al contrario, è proprio il limite ciò che permette di determinare in maniera appropriata il suo carattere di verità.

La questione troverà uno sviluppo assai significativo due anni dopo, nei *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*. Ma qui il «limite» (o almeno così lo si traduce canonicamente) comincia a cambiare di significato e di termine. Dopo aver stigmatizzato l'insana deriva cui approderebbe l'uso dogmatico della metafisica, quando arriva a scambiare la conoscenza propria di quest'ultima con un'allucinazione di tipo spiritualista à la Swedenborg (ma con un occhio alla scuola wolffiana e al suo tentativo di dedurre la realtà ontologica dalla mera pensabilità analitica dei concetti), Kant si perita infine di determinare precisamente il campo ben delimitato della scienza in questione rispetto alle sue immaginifiche contraffazioni. E nel farlo non manca di controbilanciare la corrosiva decostruzione appena compiuta in questo suo scritto «anticabbalistico» con una vera e propria dichiarazione d'intenti a favore della metafisica stessa – quella scienza «della quale ho il destino di essere innamorato, quantunque solo raramente possa vantarmi di aver ricevuto qualche suo favore»⁴. Ebbene, la metafisica (continua Kant) procura due vantaggi: anzitutto essa soddisfa le istanze proprie di «un animo che cerchi di sapere e che voglia scrutare con la ragione le proprietà nascoste delle cose». Ma si tratta di un vantaggio solo apparente, e di una speranza destinata a rimanere delusa, a motivo della limitazione della nostra capacità conoscitiva. Ma vi è anche un secondo vantaggio, che risulta invece «più conforme alla natura dell'intelletto umano», e consiste nel conoscere non tanto ciò che *si vorrebbe* sapere (l'arcano ontologico), quanto piuttosto *se* una tale esigenza sia «determinata a partire da ciò che *si può* sapere, e qual rapporto abbia la questione con

und Erhabenen, AA, XX, 181, trad. it. di M.T. Catena, *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Napoli, Guida, 2002, p. 197.

⁴ I. Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, AA, II, 367, trad. it. di P. Carabellese et al., *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, in I. Kant, *Scritti precritici*, Roma-Bari, Laterza, 1982, p. 399.

i concetti dell'esperienza, sui quali devono sempre poggiare tutti i nostri giudizi» (corsivo nostro). I *limiti della conoscenza* non sono dunque da intendersi come una mera impossibilità dell'esperienza, ma cominciano a rovesciarsi nella sua pura funzione (auto)critica, e cioè in una vera e propria *conoscenza dei limiti*. Proprio in questo momento i «limiti» divengono anche «confini», sebbene in un significato per così dire ancora negativo, come riferimento a ciò che *non* si può raggiungere, ciò in cui ci si potrebbe smarrire e *da cui* dunque la ragione metafisica deve autodelimitarsi. E così,

In quanto la metafisica è una scienza dei confini della ragione umana [*eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft*], e se è vero che in generale per un piccolo territorio, sempre molto circoscritto da tutte le parti [*da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat*], ciò che importa è soprattutto di conoscere bene i propri possedimenti e di mantenerli, piuttosto che andare alla cieca in cerca di conquiste, questo vuol dire che una tale utilità della scienza in questione è la più sconosciuta e al tempo stesso la più importante, quella che viene raggiunta solo abbastanza tardi, e dopo una lunga esperienza⁵.

Vediamo in questo passo la coesistenza dei due sensi della delimitazione in uno stesso termine (*Grenze*). La conoscenza umana, quella che si basa sui dati dell'esperienza, si presenta come un piccolo territorio delimitato da ogni parte – verrebbe da dire: assediato, stretto e costretto nei suoi confini –, che va posseduto, ma anche tenuto o difeso rispetto a tutto ciò che lo circonda (vale a dire che lo minaccia oppure lo seduce illusoriamente), e nel quale sarebbe vano e pericoloso addentrarsi, come se si volesse penetrare in una visione onirica senza aver prima accertato la solidità della terra dell'esperienza, quella sulla quale si sta con i propri piedi. E Kant prosegue ammettendo di non aver «determinato questi confini in maniera precisa», ma di essersi limitato a indicarli soltanto, quanto basta perché il lettore possa ritenersi dispensato da ulteriori, inutili ricerche su un tema i cui «dati» devono trovarsi necessariamente «in un altro mondo» (*in einer andern Welt*) rispetto al mondo che egli invece «sente», ossia che percepisce sensibilmente (*empfindet*).

Ora, agli occhi di Kant sussiste un qualche rapporto tra ciò che una scienza deve trattare come il problema essenziale della sua ricerca, nonché l'oggetto della sua specifica competenza, da un lato, e ciò che essa deve riconoscere invece come eccedente le sue

⁵ *Träume*, AA, II, 368, trad. it. cit., 399-400.

possibilità conoscitive, dall'altro. Se infatti una «ragione maturata dall'esperienza» deve scegliere il campo tematico della scienza, bisogna che «dapprima si conosca anche il superfluo, anzi l'impossibile», per poter giungere infine alla determinazione dei confini (*Grenzen*, ancora nel senso prevalente di «limiti») imposti ad essa dalla stessa natura della ragione umana. In base a questa scelta razionale, tutti «i disegni senza fondamento» (*bodenlose Entwürfe*), per quanto «in sé possano anche non essere indegni», si trovano tuttavia «al di fuori della sfera dell'uomo», e quindi vanno collocati nel «limbo della vanità», come ricerche vane della speculazione che sillogizza senza controllo e illusoriamente. La metafisica, allora, potrà identificarsi con lo sforzo illusorio di un ampliamento del sapere (la prima utilità vista sopra), ma potrà anche, anzi dovrà servire (è la seconda utilità) come definitiva soluzione del rapporto tra ciò che è interno alla delimitazione scientifica e ciò che fuoriesce da essa. E questo non perché la metafisica possa ampliare la conoscenza della prima cosa con quella della seconda, ma perché in essa si mutano i termini stessi del rapporto, il quale ora non intercorre più tra l'oggetto spiegabile in base all'esperienza e ciò che rimane essenzialmente non sperimentabile, bensì tra l'oggetto conosciuto dalla scienza e lo stesso intelletto che lo conosce.

Quando nel campo della filosofia spunta questa indagine che giudica della sua propria condotta e conosce non soltanto gli oggetti ma anche il loro rapporto con l'intelletto umano, i confini si contraggono in stretti limiti [*so ziehen sich die Grenzen enger zusammen*] e vengono poste le pietre confinali [quelle che appunto segnano il confine: i *Marksteine*], che non lasciano più deviare [ma anche eccedere: *ausschweifen*] la ricerca oltre la cerchia [*Bezirke*] che le è propria. [...] La filosofia, infatti, riguardando ai rapporti di causa ed effetto, di sostanza e azione, all'inizio serve a sciogliere il complesso dei fenomeni e a ridurlo in rappresentazioni più semplici. Ma quando infine si arriva ai rapporti fondamentali, finisce il compito della filosofia, giacché è impossibile conoscere mai con la ragione in che modo qualcosa possa essere una causa o avere una forza: questi rapporti, infatti, devono essere presi dall'esperienza⁶.

Vedremo che proprio in virtù di questa dislocazione dei termini del rapporto, Kant potrà ripensare il concetto di limite imposto dalla ragione ai suoi oggetti, intendendolo come un confine interno alla ragione stessa.

⁶ *Ibidem*, 369-370, trad. it. cit., 401-402.

3. Determinare i limiti, oltrepassare i confini

Il doppio registro della ricerca filosofica, attorno a cui si articola il nesso limite/confine si chiarisce senz'altro nella *Critica della ragion pura*, e coincide con una più precisa determinazione semantica del termine *Grenze*, che risulterà poi decisivo per l'impostazione e la soluzione dell'intero problema. Si rammenti a questo proposito la *Prefazione* alla seconda edizione dell'opera (1787), allorché Kant, subito dopo aver proposto l'analogia tra la sua impresa e quella di Copernico, e riformulando un'antica idea già emersa negli anni Sessanta (come si è accennato citando i *Sogni*), parla delle due parti di cui si compone la metafisica. La prima è quella che «si occupa di concetti *a priori*, i cui oggetti corrispondenti possono essere dati adeguatamente nell'esperienza»: e questo a sua volta è possibile per il fatto che riguardo alle cose «noi conosciamo *a priori* solo ciò che noi stessi poniamo in esse»⁷. È in questo senso soltanto che la metafisica può essere collocata sul «cammino sicuro della scienza»; ma è un cammino che non vale soltanto a motivo e in vista delle condizioni empiriche della conoscenza, ma (nella più ampia prospettiva sistematica della filosofia critica), anche a motivo e in vista del problema di ciò che supera quelle condizioni. Da un lato, infatti, l'esito di questa prima parte rispetto al «fine generale» della metafisica è solo «negativo», in quanto stabilisce definitivamente che «noi con una tale facoltà [di conoscenza] non possiamo mai oltrepassare il confine di un'esperienza possibile [*nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können*]», ciò che invece era l'impegno più essenziale, ma anche il più illusorio, della metafisica della Scuola. Ma tale esito, dall'altro lato, implica qualcosa di «sorprendente» (per usare le stesse parole di Kant: *ein befremdliches Resultat*) proprio in riferimento a ciò che oltrepassa il confine della nostra conoscenza, e di cui si occupa la seconda parte della metafisica⁸. Se noi infatti identificassimo quello

⁷ Questa e le prossime citazioni: *Kritik der reinen Vernunft*, B XVIII-XIX, trad. it. di C. Esposito, con il testo tedesco a fronte, Milano, Bompiani, 2007², pp. 37, 39.

⁸ KrV, B XIX, trad. it., 39. Prima ancora di valere come rapporto tra l'ambito teorico e quello pratico, il doppio registro del confine si rivela necessario già solo per la delimitazione della sfera della conoscenza empirica. A questo proposito è stato giustamente notato da Strawson che per Kant «potre dei limiti al pensiero coerente» significa proporre «una concezione di entrambi i lati di questi limiti» (P.F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's «Critique of Pure Reason»*, London, Methuen, 1966, trad. it. di M. Palumbo, *Saggio sulla «Critica della ragion pura»*, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 33). Si tratta tuttavia di un tentativo

che è *solo* un oggetto empirico con la cosa in se stessa, saremmo costretti a non ammettere più l'incondizionato, dal momento che quest'ultimo sarebbe contraddittorio con le condizioni sensibili e intellettuali che determinano l'esperienza; al contrario, se distinguiamo nettamente la rappresentazione oggettiva rispetto alla cosa in sé, allora lo spazio vuoto al di là del fenomeno (e «vuoto», appunto, di determinatezza empirica) può diventare uno spazio «libero» per pensare senza contraddizione l'incondizionato.

Questo apre la precisa possibilità che la seconda parte della metafisica – quella che si rischiava di ritenere semplicemente impossibile – se pur non trova, né mai potrà trovare i suoi *data* in una conoscenza prettamente intellettuale, cioè nell'ambito della «ragione speculativa», possa trovarli però in una «conoscenza pratica della ragione», «per giungere in tal modo, secondo quello che è il desiderio della metafisica, al di là del confine d'ogni esperienza possibile [*über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus*]»⁹. Ed è interessante ricordare a questo proposito quello che Kant aveva osservato poche righe prima: «ciò che ci spinge» necessariamente a oltrepassare «il confine dell'esperienza e di tutto ciò che ci appare [*die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen*]» è lo stesso «incondizionato», ma quest'ultimo a sua volta viene inteso solo come ciò che la ragione stessa «esige [*verlangt*]» necessariamente e a pieno diritto nelle cose in se stesse¹⁰, per poter concludere la serie delle condizioni che essa stessa peraltro aveva già determinato *a priori* per i fenomeni. Il limite della conoscenza si era presentato come «assoluto», tanto che al di là di esso l'esperienza non può

altamente problematico, in quanto presenterebbe come teoria generale dell'esperienza qualcosa che per principio *non* rientra nella conoscenza empirica: «È assurdo chiedersi *in generale*», cioè al di là della presenza di questo o di quell'altro limite empirico, «perché ci dovrebbero essere dei limiti nella concezione di una possibile esperienza. [...] È infatti evidente che non ha senso pensare di rivolgersi a fatti completamente al di fuori della nostra esperienza, per poter spiegare la presenza di questo o quel limite» (*ibidem*, pp. 258-259). Questo porterebbe poi, sempre secondo Strawson, a formulare un'altrettanto problematica teoria dell'idealismo trascendentale, la quale «non afferma solo che non possiamo conoscere una realtà soprasensibile. Essa afferma, piuttosto, che la realtà è soprasensibile e che noi non possiamo conoscerla» (*ibidem*, p. 27). Da parte nostra ipotizziamo che il tentativo di Kant sia stato proprio quello di intendere l'inconoscibilità non solo in senso negativo, e per così dire in seconda battuta rispetto all'ammissione del soprasensibile, ma come struttura costitutiva di quest'ultimo, il quale non sarebbe, appunto, soprasensibile solo per il fatto di essere inconoscibile, ma innanzitutto perché risulta pensabile *come* tale.

⁹ KrV, B XXXI, trad. it., 41.

¹⁰ *Ibidem*, XX, trad. it., 39.

confinare con «qualcosa» d'altro o con un qualsivoglia altro territorio che cada al di fuori di essa. Il limite non confina se non con uno spazio vuoto: quello spazio che è aperto e teso continuamente «oltre» dalla vuota esigenza della ragione speculativa: lo spazio al di là del confine non è uno spazio oltre la ragione, ma all'interno di essa e solo *per* essa possibile.

Con un tale procedimento la ragione speculativa ci ha pur sempre procurato almeno lo spazio per un'estensione di questo genere, sebbene abbia dovuto lasciarlo vuoto, e noi siamo dunque autorizzati, anzi siamo addirittura esortati dalla ragione a riempirlo, se ci è possibile, con i dati pratici di essa¹¹.

L'oggetto empirico è «determinato» dalla ragione in senso speculativo, ossia come un «prodotto» dell'intelletto; la cosa in sé come incondizionato è invece un oggetto «esigito» che potrà, anzi dovrà essere compiuto sempre dalla ragione, solo in un altro senso: l'unico senso possibile in cui il «dato» coincida con il «voluto», e l'essere con il dovere.

4. Al di là della conoscenza possibile: il mondo morale

I dati pratici di questo «oltre il confine» possono essere rappresentati – sempre restando nella *Critica della ragion pura* – con il concetto di un *mondo morale* o di un *mondo semplicemente intelligibile*. Siamo nella *Dottrina trascendentale del metodo* (quella che determina le condizioni formali di un *sistema completo* della ragion pura), e in particolare lì dove Kant illustra il senso e la funzione di un «Canone della ragion pura»: quest'ultimo, come si ricorderà, raccoglie l'insieme dei principi *a priori* di un uso «corretto» della ragion pura, e quindi non può valere per lo scorretto uso speculativo (ossia dialettico) di essa, per il quale deve piuttosto valere una «Disciplina della ragion pura», ossia una legislazione negativa come sistema di precauzione e autocontrollo nei confronti delle false parvenze raziocinanti. Il canone legittimo della ragion pura dovrà dunque riguardare soltanto l'uso pratico di essa¹².

E difatti, la più grande utilità, forse l'unica, di tutta la filosofia della ragion pura – ripete ancora una volta Kant – è solo negativa:

¹¹ *Ibidem*, XXI-XXII, trad. it., 41.

¹² Cfr. KrV, A 797/B 825, trad. it. cit., 1123. Per la *Disciplina della ragion pura* cfr. A 711/B 739, trad. it., 1013.

non un *organon* per estendere le conoscenze, ma solo una disciplina per determinarne i confini (*zur Grenzbestimmung*) e impedirne gli errori. Tuttavia, *deve esserci* «da qualche parte» una sorgente, o più precisamente una causa per le «conoscenze positive» della ragione: se così non fosse, il nostro «desiderio inestinguibile» di trovare un appoggio stabile «in qualche luogo al di là del confine dell'esperienza» resterebbe semplicemente inesplicabile, assurdo¹³.

Andare oltre i confini significa perciò niente di meno che adempiere al «fine ultimo» (*Endzweck*) dell'uso puro della nostra ragione. Già durante la trattazione dei paralogismi psicologici (e più precisamente all'interno della confutazione dell'argomento di Mendelssohn sulla permanenza dell'anima dopo la morte in base alla sua natura semplice) Kant aveva parlato del fatto che, nonostante l'eliminazione di tali pretese dogmatiche in sede teoretica – o meglio, proprio grazie ad essa – era possibile pensare la *necessità* di una vita futura, in base al fatto che

la ragione, come facoltà in se stessa pratica, senza essere limitata alle condizioni dell'ordinamento della natura, è autorizzata ad estendere l'ordine dei fini, e con esso la nostra propria esistenza, al di là dei confini dell'esperienza e della vita¹⁴.

E così il fine ultimo dell'uomo, o meglio il fine ultimo di tutto quello che può trovarsi solo nell'uomo, si svela allorché quest'ultimo si senta interiormente chiamato a diventare, grazie al suo retto comportamento in *questo* mondo – cioè grazie alla sua intenzione conforme alla legge morale – un buon cittadino di un mondo *migliore*. Un tale compimento è ben più che la mera conformità di un qualsiasi essere vivente rispetto, alla sua specifica destinazione nella vita, giacché l'uomo *diventa* conforme alla legge attraverso l'uso della sua libertà, e quindi al di là del mero ordine della natura. Il mondo, appunto «migliore», di cui egli può diventare cittadino è infatti quello che egli ha nella sua stessa idea. Ma in che cosa consiste più precisamente quest'idea del mondo?

Un mondo che sia conforme a tutte le leggi morali (quale può essere secondo la libertà degli esseri razionali, e quale *deve* essere secondo le leggi necessarie della moralità), io lo chiamo *mondo morale*. Esso viene pensato come mondo semplicemente intelligibile, perché in esso si fa astrazione da tutte le condizioni (da tutti i fini), ma anche da tutti gli

¹³ KrV, A 795-796/B 823-824, trad. it., 1121-1123.

¹⁴ KrV, B 425. Per quel che segue cfr. B 425-426, trad. it., 619, cfr. 619-621.

ostacoli della moralità (debolezza e impurità della natura umana), cioè dalle inclinazioni¹⁵.

Questo mondo morale è dunque un'idea *pratica* della ragione, un'idea cioè «che può e deve avere un influsso reale o effettuale [*wirklich*] sul mondo sensibile», affinché quest'ultimo sia reso conforme a quell'idea. Tale idea del mondo morale deve quindi possedere una sua propria «realtà oggettiva» (*objektive Realität*), non certo perché – come Kant si affretta a precisare – essa costituisca l'oggetto di un'intuizione intelligibile, di per sé assolutamente impossibile, ma in quanto si riferisca all'esperienza sensibile di *questo* mondo, non più solo come oggetto conoscibile e conosciuto (fenomeno), ma come «oggetto della ragion pura nel suo uso pratico». In questo senso il mondo sensibile viene pensato come un *corpus mysticum*, vale a dire come «unità sistematica completa»: un'unità che si trova in ogni essere razionale in cui si attui la conformità del mondo sensibile al mondo intelligibile (della natura alla libertà), ma che intercorre pure tra un essere libero e la libertà di tutti gli altri esseri razionali¹⁶.

Non è un caso se – come si ricorderà – la trattazione di questo mondo morale è contenuta nella sezione della *Critica della ragion pura* dedicata all'ideale del sommo bene, inteso come «fondamento determinante del fine ultimo della ragion pura», e cioè dell'intera destinazione dell'uomo, di cui si occupa appunto la filosofia morale¹⁷. Il sommo bene altro non è che lo stesso mondo intelligibile, in quanto risultante della necessaria connessione tra la felicità (quale soddisfazione totale dell'uomo in questo mondo, sperimentato sensibilmente) e il merito di un essere razionale libero (vale a dire il suo essersi reso degno della felicità seguendo l'obbligazione della legge morale); ma tale mondo intelligibile deve il fondamento della *necessità* di quella connessione all'idea di una «ragione somma» che sia al tempo stesso un comando morale e una causalità naturale. Per questo i due elementi costitutivi del sommo bene possibile all'essere razionale – e che Kant chiama «sommo bene derivato» – devono fondare il loro accordo sull'ideale di un *sommo bene originario*, e questo ideale sarà l'unico significato razionale del termine «Dio»¹⁸.

¹⁵ KrV, A 808/B 836, trad. it., 1137-1139.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, 1139.

¹⁷ Cfr. KrV, A 804/B 832; A 840/B 868, trad. it., 1133, 1179.

¹⁸ Cfr. KrV, A 810-811/B 838-839, trad. it., 1141.

D'altronde, già sviluppando la sua critica ad ogni teologia trascendentale, cioè basata su principi speculativi della ragione, Kant aveva parlato della «teologia morale» come una delle due determinazioni (accanto alla fisico-teologia) con cui può essere pensata la «teologia naturale». Vale la pena ricordare, a questo proposito, che nella ripartizione generale proposta da Kant, la distinzione primaria è quella tra una *theologia rationalis* (in cui la conoscenza dell'essere originario è basata sulla sola ragione) e una *theologia revelata* (in cui tale conoscenza sarebbe basata, appunto, su una rivelazione)¹⁹. E procedendo nell'articolazione del problema, la teologia razionale si suddivide a sua volta in teologia trascendentale e in teologia naturale. La teologia trascendentale può essere intesa come «ontoteologia», allorché essa pensi il suo «oggetto», o meglio l'esistenza del suo oggetto, per mezzo di semplici concetti trascendentali (quali *ens originarium*, *ens realissimum*, *ens entium*), senza ricorrere in alcun modo all'esperienza; ma l'esistenza di Dio può essere derivata anche da un'esperienza del mondo in generale (del tipo: se qualcosa esiste, come io almeno esisto, dev'esserci un essere assolutamente necessario) senza alcun'altra specificazione riguardante gli attributi di questo nostro mondo sensibile, e in tal caso la teologia trascendentale prende il nome di «cosmotologia». Passando poi all'altra parte generale della teologia razionale, oltre alla teologia trascendentale Kant individua, come si è detto, una «teologia naturale».

La teologia naturale conclude alle proprietà e all'esistenza di un autore del mondo, a partire dalla costituzione, dall'ordine e dall'unità che si incontrano in questo mondo, nel quale deve essere ammessa una duplice causalità e la sua regola, cioè natura e libertà²⁰.

Solo che, nel caso si risalga ad un'intelligenza somma intendendola come principio di ogni ordinamento e di ogni perfezione naturale, si tratterà di una «fisico-teologia», mentre nel caso si giunga a considerare Dio come principio di ogni ordinamento e perfezione morale, si svilupperà una «teologia morale». Con una nota di grande rilievo sulla differenza essenziale che intercorre tra la teologia morale e una morale teologica. La teologia morale, infatti,

¹⁹ Su questo cfr. KrV, A 631/B 659, trad. it., 911.

²⁰ KrV, A 632/B 660, trad. it., 913.

non [è] morale teologica, perché quest'ultima contiene leggi morali che presuppongono l'esistenza di un sommo reggitore del mondo, mentre al contrario la teologia morale è una convinzione dell'esistenza di un essere sommo, che si fonda su leggi morali²¹.

In questa idea di teologia morale assistiamo dunque al dispiegarsi del *doppio versante* di una linea che attraversa l'intera conoscenza razionale, lì dove i limiti del mondo sensibile si intrecciano con i confini di quello intelligibile: l'esistenza di ciò che oltrepassa l'esperienza non può mai essere un *presupposto*, e tuttavia deve essere un *convincimento* sulla base di una precisa obbligazione, la quale, pur trascendendo i limiti della ragione speculativa, e più precisamente della facoltà intellettuale, non sconfinava mai oltre la ragione ma rigorosamente al suo interno. Nella sua prospettiva morale, la teologia non è dunque soltanto uno dei modi in cui si può affrontare quell'«al di là» del confine che oltrepassa l'esperienza, ma costituisce la modalità più compiuta con cui i limiti del mondo vengono ricompresi come confini della ragione.

È quanto vediamo accadere nell'anno 1783 in due occorrenze significative: la pubblicazione dei *Prolegomeni* e un corso accademico sulla *Philosophische Religionslehre*.

5. La ragion pura a guardia dei confini

«Sulla determinazione dei confini della ragion pura» (*Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft*): così suona il titolo della *Conclusione dei Prolegomeni*. E ci sembra significativo che il problema sia collocato come *topos* riassuntivo e sintetico di uno scritto pensato a sua volta proprio come un compendio essenziale e «popolare» dell'intrapresa *metafisica* della prima *Critica*, vista come un passaggio dalla messa in questione del dogmatismo metafisico della Scuola (anche grazie agli apporti della corrente empirista), all'instaurazione di una nuova possibilità della metafisica nella sua qualità di scienza critica. E anzi i *Prolegomeni* vanno letti proprio come il tentativo di tematizzare esplicitamente questo passaggio, indicandolo peraltro come la cifra *risolutiva* dell'intera *Critica della ragion pura*.

Sarebbe un'insensatezza (*Ungereimtheit*) – scrive dunque Kant nella conclusione – il solo *sperare* di poter conoscere altri oggetti

²¹ KrV, A 633/B 661, trad. it., 913 (nota).

oltre quelli che rientrano nel campo dell'esperienza, giacché resterebbe irrisolto il problema di come fare a determinarli al di fuori delle uniche condizioni per cui può darsi l'esperienza, vale a dire le intuizioni spazio-temporali e i concetti dell'intelletto. D'altra parte, però, sarebbe un'insensatezza ancora più grande non voler per nulla ammettere delle cose in sé e credere che «l'unico modo possibile di conoscere le cose» sia l'esperienza. Difatti:

I nostri principi – quelli che limitano [*einschränken*] l'uso della ragione soltanto all'esperienza possibile – potrebbero dunque diventare *transcendenti* e spacciare i limiti [*Schranken*] della nostra ragione come limiti della possibilità delle cose stesse (e qui possono servire come esempio i *Dialoghi* di Hume), qualora un'accurata critica non stia a guardia dei confini [*die Grenzen bewachte*] della nostra ragione anche riguardo al suo uso empirico, e non scopra la mira delle sue pretese²².

Così come noi non possiamo presumere che i principi della nostra conoscenza empirica siano commisurati all'intima costituzione delle cose, allo stesso modo ci è interdetta la possibilità di estendere come condizioni universali delle cose in sé quelle che sono le condizioni degli oggetti dell'esperienza, e i principi del nostro intelletto discorsivo come principi di ogni intelletto possibile. Il divieto di trasgredire i limiti diviene possibilità se non necessità di oltrepassarli. La critica svolge dunque una funzione analoga a quella delle guardie di frontiera, il cui compito non è solo quello di non far uscire la conoscenza dai limiti dell'esperienza ma an-

²² I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, AA, IV, 351. La versione italiana di riferimento (*Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, trad. di P. Carabellese riveduta da R. Assunto, Roma-Bari, Laterza, 1979, qui pp. 118-119) intende i termini *Schranke* e *Grenze* rispettivamente come «confine» e «limite», e dunque secondo quell'uso che noi ci proponiamo di ribaltare. Peraltro, proprio la lettura di queste pagine dei *Prolegomeni* ci sembra confermi in maniera persuasiva la nostra ipotesi, rendendo più coerenti e pertinenti le stesse locuzioni usate da Kant. Per una ricognizione ben documentata del campo semantico di cui ci stiamo occupando, rinviamo senz'altro allo studio di A. Gentile, *Ai confini della ragione. La nozione di «limite» nella filosofia trascendentale di Kant*, Roma, Studium, 2003 (in part. il cap. V dedicato proprio al rapporto e alle differenze tra la nozione di «limite» e quella di «confine»). Anche in questo caso, anzi soprattutto in questo caso, alla luce delle esatte determinazioni lessicali riportate (cfr. in sintesi, p. 248), si dovrebbe a nostro avviso arrivare a invertire l'abituale traduzione italiana, assunta invece per buona da Gentile. Va sottolineato infatti che nella nostra lingua il *limite* (per quanto riconducibile al *limes* latino, quale linea confinale) ha l'innegabile valore d'uso di ciò oltre cui non si può andare, mentre il *confine* rinvia sempre a ciò che sta all'interno e *insieme* all'esterno della delimitazione.

che quello di non far restare entro questi limiti le aspettative della ragione e di favorire una loro soddisfazione tramite la fuoriuscita verso i territori con cui quei limiti confinano. Il che vuol dire che la ragione certamente *sa* non solo ciò che si trova entro i limiti, ma anche ciò che sta al di là dei confini. Come si è detto, questi confini sono, appunto, *nella* ragione.

I confini [*Grenzen*], in un ente esteso, presuppongono sempre uno spazio, che si trova al di fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i limiti [*Schranken*] invece non ne hanno bisogno, ma sono semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto essa non possiede una compiutezza assoluta²³.

L'allusione qui è proprio alla specificità della metafisica rispetto alle altre scienze: la prima va intesa come una vera e propria scienza trascendentale, vale a dire come scienza delle condizioni della conoscenza e *insieme* scienza dell'incondizionato; le altre invece, come la matematica o la fisica, contemplanò un uso «omogeneo» (*gleichartig*) della conoscenza razionale, e quindi non conoscono propriamente «confini», ma solo «limiti». Certo, al di fuori di queste ultime scienze ci sarà sempre qualcos'altro, che esse non potranno mai penetrare, ma questo non compromette le loro rispettive spiegazioni, le quali possono benissimo – anzi devono – progredire al loro interno, spostando sì di volta in volta il loro limite, ma senza che mai tale limite debba diventare «confine», luogo di contatto con ciò che oltrepassa il proprio dominio o passaggio ad un altro uso della ragione rispetto ad uno stesso oggetto. Un discorso diverso va fatto invece per la metafisica:

Ma la metafisica, nelle prove dialettiche della ragion pura (che non sono intraprese arbitrariamente o intenzionalmente, giacché è la stessa natura della ragione che spinge verso di esse), ci porta sui confini [*führt uns auf Grenzen*]; e le idee trascendentali, appunto perché da una parte non se ne può fare a meno e dall'altra non si lasciano mai realizzare, servono non solo a mostrarci realmente i confini dell'uso puro della ragione ma anche il modo di determinarli [*bestimmen*]²⁴.

Determinare i confini vuol dire pensare lo spazio (o il mondo) sia *dentro* che *fuori* di essi. I confini della metafisica si rovesciano in una metafisica dei confini. Così Kant ne delinea il compito:

²³ *Prolegomena*, AA, IV, 352, trad. it., 120.

²⁴ *Ibidem*, 353, trad. it., 121.

... abbiamo indicato i limiti [*Schranken*] della ragione riguardo ad ogni conoscenza di esseri soltanto pensati; [...] ma adesso possiamo anche determinare [*bestimmen*] i confini [*Grenzen*] della ragion pura, giacché in tutti i confini vi è anche qualcosa di positivo (per esempio la superficie è il confine dello spazio corporeo, ma è anch'essa al tempo stesso uno spazio; la linea è uno spazio che è il confine della superficie; il punto è il confine della linea, ma pur sempre ancora un luogo nello spazio), mentre all'opposto i limiti contengono semplici negazioni²⁵.

Si noti che in una prima accezione la «positività» del confine viene identificata qui con la stessa linea delimitante, la quale non è riconducibile o riferibile soltanto a ciò che viene delimitato, ma costituisce già l'attestazione di qualcosa che oltrepassa quanto è compreso all'interno della delimitazione. Solo che, come abbiamo letto, anch'essa si trova *nello spazio*: nello spazio cioè della ragion pura, non nello spazio al di fuori della ragione. La metafisica è la linea di demarcazione che diviene linea di trapasso. Portando sul confine, installandosi su di esso, la metafisica (in quanto «critica») *determina* allo stesso tempo il conoscibile e il pensabile – come se una barriera fungesse insieme da collegamento o da cerniera.

E difatti Kant si chiede come si comporti la nostra ragione nella connessione (*Verknüpfung*) tra il conosciuto e l'incognito, e più precisamente in che modo essa possa *determinare* tale nesso, vale a dire il fatto che «noi dobbiamo pensare un essere immateriale, un mondo intelligibile e un essere sommo fra tutti (puri e semplici *noumena*)» senza mai poterli conoscere in sé, e tuttavia necessariamente, perché in caso contrario non si terrebbe conto della tendenza al «compimento» e alla «soddisfazione» che inerisce alla natura della ragione. E il nesso – si badi – non può essere appena empirico o psicologico, ma dovrà essere rigorosamente *a priori*.

Noi possiamo dunque connettere il divieto (*Verbot*) di usare giudizi trascendenti con il precetto (*Gebot*) che ci ingiunge di elevarci a concetti che trascendono l'uso empirico, e con ciò

scopriremo che le due cose possono sussistere assieme, solo però *sul confine* [*auf der Grenze*] di ogni uso lecito della ragione, dal momento che questo confine appartiene sia al campo dell'esperienza sia a quello dell'essere di pensiero. [...] Ma noi ci teniamo su questo confine quando limitiamo [*einschränken*] il nostro giudizio soltanto al rapporto che il mondo può avere con un essere il cui concetto stesso è al di fuori di ogni conoscenza di cui siamo capaci all'interno del mondo²⁶.

²⁵ *Ibidem*, 354, trad. it., 122.

²⁶ *Ibidem*, 357, trad. it., 125. Cfr. *infra*, nota 53. Sulla specifica funzione di

Per questo Kant ribadirà qualche pagina più avanti che *l'intelletto*, per il fatto stesso di riconoscere gli oggetti come fenomeni, deve anche ammettere le cose in sé come *noumeni*: e questo fa sì che «nella nostra ragione»²⁷ siano compresi gli uni e le altre, l'esperienza e ciò che la limita dal di fuori, lo spazio pieno dei dati sensibili e quello «vuoto» degli esseri puramente intellettuali senza intuizione, tanto che il rapporto tra i due lati non è quello che intercorre tra una conoscenza e una non-conoscenza, dal momento che anche la limitazione è pur sempre una conoscenza, in cui la ragione pensa la forma delle cose intelligibili (mai queste cose in se stesse, s'intende), e conosce così niente di meno che quello stesso rapporto.

6. Dalla morale alla religione: il confine teologico della ragione

Ma facciamo ancora un passo, quello che porta Kant a definire il confine metafisico della ragione come strutturalmente «teologico» (e *in quanto tale* anche psicologico e cosmologico).

Sempre nei *Prolegomeni*, dopo aver osservato che la conoscenza della ragione – proprio stando sul confine – non resta mai semplicemente rinchiusa nell'esperienza, come pure non se ne va vagando esaltata al di fuori di essa, ma piuttosto determina il rapporto (*Verhältnis*) tra ciò che sta fuori e ciò che è contenuto nel limite, Kant afferma nettamente che

La teologia naturale è un tale concetto al confine della ragione umana: quest'ultima si vede costretta a lanciar fuori il suo sguardo verso l'idea di un essere sommo (e in relazione pratica anche con l'idea di un mondo intelligibile), non per determinare qualcosa riguardo a questo puro essere intellettuale, e quindi fuori del mondo sensibile, ma soltanto per guidare – all'interno di questo mondo sensibile – il suo uso proprio secondo i principi della più grande unità possibile (sia teoretica che pratica), e per servirsi a tale scopo della relazione che esso ha con una ragione per sé stante [*selbständig*], come causa di tutte queste connessioni²⁸.

rapporto o «nesso» svolta dai *Grenzen*, cfr. P. Faggiotto, «Limiti» e «confini» della conoscenza umana secondo Kant. Commento al paragrafo 57 dei *Prolegomeni*, in «*Verifiche*», 15, 1986, pp. 231-242, spec. pp. 234-237. Ma anche in questo caso verrebbe da dire che tutta la convincente lettura confligge con il mantenimento della traduzione abituale (*Grenze*-limite e *Schranke*-confine).

²⁷ *Prolegomena*, AA, IV, 360, trad. it., 129.

²⁸ *Ibidem*, 361, trad. it., 130.

Negli stessi anni dei *Prolegomeni*, Kant metterà a tema esplicitamente, nel suo corso di *Lezioni di filosofia della religione*, il modo in cui una ragione «per sé stante», proprio delimitando i suoi confini, perviene all'esigenza di pensare l'ente sommo, il quale si dà a conoscere da parte sua (cioè da parte della ragione stessa) in una maniera del tutto *sui generis*. Seguendo alla lettera le formulazioni canoniche della *Schulmetaphysik* (Eberhard e Baumgarten), e curvando ogni volta proprio sulla linea del limite che diventa confine, per Kant la teologia va intesa in senso stretto come «il sistema della nostra conoscenza dell'essere sommo», lì dove per *sistema* non si deve pensare più «l'insieme di tutte le possibili conoscenze di Dio, bensì ciò che di Dio viene trovato dalla ragione umana»²⁹.

Ma se «Dio» rappresenta un'idea che non può mai riferirsi alla determinazione di un oggetto (come oggetto empirico o intuitivo), sarà nel suo stesso statuto noetico, vale a dire nel modo o nei modi in cui essa può esser-pensata, che si dovrà reperire la sua specifica «oggettività». È quello che Kant tematizza chiedendosi se la conoscenza teologica della nostra ragione, nonostante il deficit di determinazione teoretica del suo oggetto, possiede ugualmente un qualche valore o una qualche dignità (*Würde*), che sia commisurata o «adeguata al valore dell'oggetto stesso»³⁰.

La teologia trascendentale – quella che Kant presenta nella prima parte di queste *Lezioni*, commentando i manuali della Scuola, e che si articola nelle tre note prove per dimostrare l'esistenza di Dio, quella ontologica, quella cosmologica e quella fisico-teologica – si limita (almeno nell'ottica della filosofia critica) a fornire la sola «possibilità del concetto di Dio». Anche le determinazioni concettuali costitutive di questo «oggetto», inteso di volta in volta come *ens originarium*, *ens summum* ed *ens entium*, e a loro volta riportabili tutte all'idea di un *ens realissimum*, nel quale la «realtà» sia presente nella sua massima determinazione possibile, vengono per così dire decostruite da Kant dal loro stesso interno. Pensare Dio in questa maniera, infatti, significa pensarlo «semplicemente come una "cosa" [*Ding*]», della quale possiamo affermare, in ma-

niera determinante, *solo* «la possibilità logica del concetto», vale a dire il fatto di poter essere pensata senza contraddizione. Questa è l'unica «realtà oggettiva» (*objektive Realität*)³¹ che la teologia trascendentale può assicurare: e si tratta – almeno agli occhi di Kant – di un guadagno davvero esiguo, giacché, per quanto basilare in senso noetico, risulta totalmente privo di determinazioni teoretiche (cioè a partire o in vista dell'esperienza). E difatti in queste *Lezioni* Kant riconoscerà esplicitamente che a livello trascendentale (vale a dire teoretico o conoscitivo) il valore della teologia è proprio «minimo» – e si tratterà appunto di quel «*minimum* di teologia, in quanto necessario alla religione» che non consiste in nient'altro se non nella mera pensabilità logica di Dio o nel suo non contraddire alle leggi dell'intelletto: una sorta di «requisito minimale» che *di per sé* non avrebbe alcun valore, se non trovasse il suo appoggio nella moralità. E difatti per Kant – come si ricorderà – la religione consiste nell'«applicazione della teologia alla moralità, cioè ai buoni principi» e di conseguenza in «una condotta gradita all'essere sommo», non certo perché la condotta debba *dipendere* dal volere di quest'essere, dato che essa è obbligata solo dalla legge morale, ma al contrario perché è Dio che va pensato come «la stessa legge morale, ma pensata personificata»³².

Per questo, tornando all'interrogativo se vi sia un valore o una dignità della conoscenza teologica della nostra ragione che sia commisurata al suo oggetto, Kant può rispondere che questo non accade nell'uso speculativo-trascendentale di tale conoscenza, ma solo nel suo *uso pratico*: in quest'ultimo infatti, e cioè nella morale, ad aver valore non è solo o tanto l'oggetto della conoscenza, per-

²⁹ *Ibidem*, 1013, 1015-1016, trad. it., 130, 133.

²⁹ I. Kant, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (1783/84, ma pubblicate postume a cura di K.H.L. Pöhlitz, Leipzig, 1817, 1830²), in AA, XXVIII.2.2, 989-1126, qui 995, trad. it. di C. Esposito, *Lezioni di filosofia della religione*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 102 (d'ora in poi *Religionslehre Pöhlitz*). Sull'utilizzo kantiano dei manuali della Scuola, sulla contestualizzazione filosofica e teologica di queste Lezioni, e sulla genesi della loro problematica nel percorso della filosofia critica si può vedere l'Introduzione del curatore alla trad. it. appena citata di queste *Vorlesungen*, pp. 11-91, in part. §§ 6, 7 e 9.

³⁰ *Religionslehre Pöhlitz*, AA, XXVIII.2.2, 997, trad. it., 105.

³² *Ibidem*, 997 e 1076, trad. it., 105 e 213. Vale la pena ricordare la definizione di religione data nella *Kritik der praktischen Vernunft*: «la legge morale, mediante il concetto del sommo bene come oggetto e fine ultimo della ragion pratica, conduce alla religione, cioè alla conoscenza di tutti i doveri come comandi divini: non in quanto sanzioni, cioè disposizioni arbitrarie, in sé accidentali, di una volontà estranea, bensì come leggi essenziali di ogni volontà libera per se stessa» (AA, V, 233, trad. it. di V. Mathieu con il testo tedesco a fronte, *Critica della ragion pratica*, Milano, Bompiani, 2004, p. 276). Ma cfr. anche *Kritik der Urteilskraft*, AA, V, 481, trad. it. di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, *Critica del Giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 1982, p. 366. Per inquadrare storicamente l'evoluzione del problema della religione in Kant ci limitiamo a segnalare: R. Wimmer, *Kants Kritische Religionsphilosophie*, Berlin-New York, de Gruyter, 1990; F. Ricken e F. Marty (a cura di), *Kant über Religion*, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 1992; N. Pirillo (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Brescia, Morcelliana, 1996; N. Fischer (a cura di), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg, Meiner, 2004.

ché è piuttosto «la conoscenza [che] ha un valore in sé». Il valore sommo della teologia è quello di condurci alla religione, appunto perché – come si è detto – la religione considera Dio come esigito dalla stessa ragion pratica, o meglio «postulato» da essa in ordine alla moralità³³. È Dio infatti ad essere ordinato alla moralità, non certo la moralità a Dio (tant'è vero che, come Kant esplicitamente osserva, questo valore della conoscenza teologica resterebbe intoccato anche a prescindere dall'effettiva esistenza di Dio), e così la teologia morale costituisce, per così dire, una conoscenza senza oggetto. La trascendenza dell'oggetto, ossia il suo essere al di là del limite dell'esperienza, viene per così dire curvata nella funzione critica dell'oltrepassamento del confine: dalla speculazione alla morale.

La teologia, in tal modo, da un lato non è più considerata solo come una *metaphysica specialis*, così come ancora veniva considerata, anche se in contrasto con la Scuola dogmatica, all'interno della prima *Critica*, nella Dialettica trascendentale; dall'altro lato, però, essa non nasce né da una rivelazione né da una disposizione religiosa dell'uomo, perché al contrario è essa quella che conduce alla religione, e lungi dal fondarsi su quest'ultima è in realtà la sua «condizione». Se è vero infatti che «la religione naturale è [...] il substrato di ogni religione, il supporto e la saldezza di ogni principio morale», questo diviene a sua volta possibile per il fatto che «la teologia naturale ha un valore che si eleva al di sopra di tutte le speculazioni, in quanto costituisce l'ipotesi di ogni religione e dà peso a tutti i nostri concetti di virtù e di rettitudine»³⁴.

³³ È proprio in queste lezioni che Kant tematizza per la prima volta il concetto di «postulato della ragion pratica», che poi svilupperà nella seconda critica: cfr. *Religionslehre Pölitz*, AA, XXVIII.2.2, 1012, 1072, trad. it., 125, 209.

³⁴ *Ibidem*, 997-998, trad. it. cit., 105-106. La questione sarà ripresa nello scritto sulla religione: «La morale, dunque, conduce inevitabilmente alla religione, mediante la quale essa si innalza all'idea di un Legislatore morale onnipotente al di là dell'uomo: nella volontà di questo Legislatore c'è quel fine ultimo (della creazione del mondo) che, a un tempo, può e deve essere il fine ultimo dell'uomo» (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA, VI, 6, trad. it. di A. Poggi, riveduta da M.M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari, Laterza, 1980, pp. 6-7). L'itinerario kantiano può essere inteso come un doppio passaggio: una trasformazione della «teologia razionale» in «filosofia della religione» e una riformulazione di quest'ultima come una parte dell'etica. Su questo restano essenziali i saggi di K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1965, in part. pp. 139-151, e W. Jaeschke, *Die Vernunft in die Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1986, in part. pp.

7. Nell'orizzonte della teologia morale

Tre questioni meritano a nostro avviso di essere riprese qui, per meglio comprendere il ruolo e la dinamica di questa conoscenza «confinale» che è per Kant la religione come applicazione della teologia alla moralità³⁵.

a) Il primo rilievo riguarda il fatto che per Kant quello di Dio è «un concetto morale necessario praticamente»³⁶. Tale *necessità* – come era già emerso nella prima *Critica*, e come verrà poi sviluppato più ampiamente nella seconda – è dovuta al fatto che la sempre possibile discrepanza tra l'essersi resi degni della felicità da parte di un uomo virtuoso che segua il comando della legge morale, da una parte, e l'effettivo benessere sensibile o felicità conseguibile nel mondo, dall'altra, divenga un'intollerabile «contraddizione tra il corso della natura e la moralità». Per questo, «un essere che governi il mondo secondo la ragione e le leggi morali» costituisce non solo un'idea interna alla ragione, ma al tempo stesso anche un'esigenza inderogabile della ragione stessa; la sua domanda radicale di compimento e insieme la sua risposta necessaria a tale richiesta. Solo la postulazione di Dio può rendere le leggi incontrovertibili della mia natura razionale, cioè i doveri morali, non solo «soggettivamente necessari», ma anche dotati di una loro – torna ancora il termine – *objektive Realität*. Qui si fa ancora più chiaro che la teologia morale non è affatto un'aggiunta estrinseca rispetto alla pura moralità della ragione, basata esclusivamente sul comando della legge, poiché, se la funzione di Dio è quella di giudicare rigorosamente il mio merito e rendermi partecipe in una vita futura della felicità nell'esatta misura della mia virtù, tale idea costituisce il paradigma di una ragione che non solo sopravanza ogni deter-

11, 43. In generale sulla teologia di Kant si possono vedere A.W. Wood, *Kant's Rational Theology*, Ithaca (N.Y.)-London, Cornell University Press, 1978 (attento a riportare la trattazione critica kantiana al canone scolastico) e A. Winter, *Der Andere Kant. Zur Philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim-Zürich-New York, G. Olms, 2000 (impegnato a ritrovare nella teologia un'eccedenza rispetto al razionalismo critico).

³⁵ Su quel che segue ci permettiamo rinviare a quanto abbiamo trattato più distesamente in C. Esposito, *Il posto cruciale della filosofia della religione nel pensiero di Kant*, in «Rivista di storia della filosofia», 50, 1995, pp. 277-311; Id., *Sulla dottrina kantiana della religione*, in Pirillo (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, cit., pp. 223-246 e Id., *Kant: von der Ethik zur Religion (und zurück)*, in *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, a cura di Fischer, cit., pp. 265-291.

³⁶ Per questo e per quel che segue: *Religionslehre Pölitz*, AA, XXVIII.2.2, 1071-1072, trad. it., 208.

minazione empirica verso l'incondizionato, ma che «realizza» in sé tale incondizionatezza. E in quest'ultima dev'essere necessariamente ricompreso anche il mondo della natura e della sensibilità.

La *teologia morale* viene intesa dunque come la vera *teologia naturale*, in quanto essa esprime al meglio e realizza pienamente il carattere puramente *razionale* che il discorso teologico è chiamato ad assumere. Ben più che essere un «residuo» o un'ultima *chance* dopo che si sia vietato l'accesso ad ogni teologia speculativa, la teologia morale rivela in realtà un intento ben più ambizioso, e cioè niente di meno che riuscire a determinare finalmente un concetto adeguato di Dio. «Solo la morale mi dà un concetto *determinato* di Dio»³⁷, come afferma Kant, il quale perseguirà questo compito – sempre nel solco delle tradizionali predicazioni «dogmatiche» di Dio – interpretando i classici attributi della *bonitas*, della *sanctitas* e della *iustitia* divine come autorealizzazione ideale della natura morale dell'uomo: «La ragione ci conduce a Dio come ad un legislatore santo, la nostra inclinazione alla felicità desidera in lui un governatore buono del mondo e la nostra coscienza lo pone davanti ai nostri occhi come il giudice giusto»³⁸.

Questa apparente soggettivizzazione del concetto di Dio è in realtà la massima universalizzazione – «teologica», appunto – della razionalità umana. Lo stesso nesso virtù/felicità non è da intendersi appena come il recupero dell'individualità sensibile a fronte dell'obbligazione necessaria della legge (la quale di per sé deve invece staccarsi da qualsiasi motivazione empirica), ma come il compimento della necessità razionale. La felicità, infatti, è «un sistema di fini contingenti [...] necessari solo secondo la diversità dei soggetti», mentre la moralità è «il sistema assolutamente necessario di *tutti i fini*», che funge da «fondamento della moralità di un'azione». E il Dio di cui la teologia morale ci fornisce un'assoluta certezza vale essenzialmente come «un principio di fini necessari, senza del quale questi ultimi sarebbero una chimera»³⁹.

b) Il secondo punto che ci preme sottolineare delle *Lezioni* sulla dottrina filosofica della religione è il fatto che dalla teologia morale – cioè dall'applicazione della teologia alla moralità, quale si realizza nella religione razionale – deriva una «fede morale», anch'essa assolutamente necessaria, al punto che il rifiutarla da parte

³⁷ *Ibidem*, 1073, trad. it., 210.

³⁸ *Ibidem*, 1075, trad. it., 212.

³⁹ *Ibidem*, 1075, trad. it., 212-213. Per una rapida messa a punto di questa problematica cfr. il recente studio di D. Tafani, *Virtù e felicità in Kant*, Firenze, Olschki, 2006.

di un essere dotato di ragione e libertà darebbe luogo ad una vera e propria situazione irrazionale. Per questo motivo Kant afferma che, oltre all'insensatezza tipica del giudizio teoretico (l'*Ungereimtheit* che avevamo già incontrato nei *Prolegomeni*, ossia un *absurdum logicum*), si deve ammettere un vero e proprio *absurdum practicum*⁴⁰, quello che si verifica qualora la negazione di qualcosa – in questo caso il rifiuto della fede morale – coincida inevitabilmente con una condotta scellerata.

Se il sapere di tipo teoretico su Dio sopprimerebbe ogni moralità, giacché ci indurrebbe ad agire secondo motivi sensibili quali il timore del castigo o il desiderio del premio, la fede in Dio è invece per Kant ciò che può assicurare – paradossalmente – la compiuta autonomia della volontà razionale e la connessione più stretta tra la libertà e la legge morale (di cui parlerà in maniera definitiva la *Critica della ragion pratica*). Kant dunque assegna alla teologia morale il compito di una decisa fuoriuscita dal campo della conoscenza metafisica e, insieme, l'idea che ciò che oltrepassa l'esperienza della natura deve essere ammesso come necessariamente unificato – in via di principio, anche se non ancora di fatto – con il mondo sensibile. In questo senso, la fede morale pura non si basa su mere ipotesi o opinioni probabili (come quando si passi dalla considerazione della contingenza del mondo all'esistenza di un autore supremo), ma su «*data* assolutamente necessari»⁴¹, i quali possiedono nella morale la stessa cogenza e lo stesso rigore che riconosciamo ai dati della matematica.

c) La terza questione che vale la pena mettere in risalto è infine una sorta di controprova cui lo stesso Kant sottomette la sua rilettura delle attribuzioni morali di Dio come istanze interne alla ragione. Tale controprova coincide con le obiezioni riguardo alla possibilità e alla realtà del *male* nel mondo. Proprio perché la teologia morale, e la fede che da essa discende, costituiscono una sorta di autodeterminazione pratica della ragione, ancora più stringente risulterà – sulla scia della *Teodicea* leibniziana – la contestazione della santità di Dio (da dove viene il male?), della sua bontà (perché Dio permette il male fisico?) e della sua giustizia (dove l'ineguale distribuzione del bene e del male nel mondo, in disaccordo evidente con la moralità?).

A differenza di quella che è giustamente nota come la classica soluzione kantiana al problema, e di cui parla lo scritto sulla *Reli-*

⁴⁰ *Religionslehre Pöhlitz*, AA, XXVIII.2.2, 1083, trad. it., 224.

⁴¹ *Ibidem*.

gione del 1793 – tematizzando la persistenza di un «male radicale» che corrompe il fondamento di tutte le massime e, come tendenza innata, non può essere estirpato mediante le forze umane, benché possa essere vinto dalla moralità pura della ragione⁴² –, nelle *Lezioni* di dieci anni prima noi troviamo una soluzione alquanto diversa, che già i contemporanei avevano salutata come maggiormente consona allo spirito illuminista dell'Autore rispetto ai condizionamenti confessionali (e censori) dell'opera a stampa. Sta di fatto che nelle *Lezioni* il male viene considerato da Kant come «l'incompiuto sviluppo del germe per il bene»⁴³: esso sorge allorché l'uomo si abbandoni agli istinti, ma non ha un suo «germe» specifico, e consiste piuttosto in una negazione o limitazione del bene. Esso ci si presenta dunque come una mera «conseguenza collaterale», il primo sviluppo, ancora del tutto rozzo ed incolto, della nostra ragione verso il bene. Da questo punto di vista il male potrà essere compiutamente eliminato a mano a mano che si dispiegherà questo «sviluppo onnipotente del germe della perfezione». E quando la ragione arriverà a non seguire più l'istinto, bensì l'obbligazione della legge morale (cioè quando essa seguirà solo se stessa), anche il male «cesserà da se stesso».

Così, il fatto che Dio venga giustificato di fronte al male significa ultimamente che la ragione porta impresso dentro di sé un destino necessario di autocompimento, quel «risultato glorioso» che l'uomo – ma Kant dice «il genere umano» ossia quella «classe di creature che un giorno dovrà liberarsi e distaccarsi dai suoi istinti per mezzo della propria natura»⁴⁴ – conseguirà necessariamente. Torna l'idea che i limiti del mondo sensibile, da intendersi ora non solo in senso conoscitivo, ma anche come limiti fisici e mora-

⁴² Cfr. *Religion*, AA, VI, 37, trad. it., 38.

⁴³ Questa e le prossime citazioni: *Religionslehre Pölitz*, AA, XXVIII.2.2, 1078-1079, trad. it., 217-218. Riguardo all'accoglienza positiva di autori quali Schiller e Goethe cfr. C. Esposito, *Introduzione alla trad. it. delle Lezioni di filosofia della religione*, cit., pp. 18-20. Sull'evoluzione del problema nell'intero pensiero kantiano si può vedere l'accurato studio di M.A. Pranteda, *Il legno storto. I significati del male in Kant*, Firenze, Olschki, 2002 (sulle lezioni in questione, in part. il cap. I: *Il male e Dio*).

⁴⁴ *Religionslehre Pölitz*, AA, XXVIII.2.2, 1079, trad. it., 219. La soluzione kantiana al problema del male (come liberazione della ragione dagli istinti) è raggiunta grazie ad un trapasso dal piano teologico-speculativo a quello di una filosofia della storia, nella prospettiva di un compimento etico della vita razionale: cfr. I. Kant, *Recensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785), AA, VIII, 43-66, trad. it. *Recensione di J.G. Herder: «Idee per la filosofia della storia dell'umanità»*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 53-75.

li, vadano per così dire trasformati in confini; ma al tempo stesso si chiarifica l'idea che tali confini non «danno» su nient'altro né ad altro si riferiscono – che non sia l'ulteriore sviluppo teleologico della ragione. E difatti in un tale compimento è lo stesso uso della ragione che si trasforma in destino, ed è il suo stesso limite a diventare orizzonte. Per questo la stessa domanda sul compimento non può mai presumere di toccare l'origine, cioè di cogliere il perché ultimo della ragione, dal momento che questa origine o è intesa come mero accadimento psicologico, e in quanto tale resta di scarso significato per una filosofia trascendentale, oppure risulta quasi una domanda pleonastica, poiché ciò che davvero importa ad un essere dotato di ragione è rendersi degno della felicità in proporzione al proprio merito. Se poi

andassi tanto oltre da domandare ancora perché mai Dio mi abbia creato, o perché in generale abbia creato l'uomo, ciò sarebbe già una *presunzione* [e insieme una temerarietà: *Vermessenheit*], in quanto sarebbe come domandare perché Dio abbia completato e connesso la grande catena delle cose naturali, mediante l'esistenza di una creatura quale è l'uomo. Perché mai egli non ha, piuttosto, lasciato un vuoto in essa? E perché, piuttosto, Dio non fece l'uomo come un angelo? Ma egli, poi, sarebbe stato ancora uomo?⁴⁵

A maggior ragione poi la domanda deve arrestarsi qualora si consideri (come Kant fa nelle pagine conclusive delle *Lezioni*) la religione razionale, vale a dire il confine teologico tra sensibilità e moralità tutto interno alla ragione, come l'unico possibile «criterio di misura» di ogni rivelazione superiore. Da un lato, infatti, nessuno potrebbe ritenere «impossibile» che Dio abbia rivelato agli uomini «certe verità necessarie per la felicità», ma dall'altra parte la ragione stessa non riuscirebbe mai a comprendere questa necessità rispetto all'intima obbligazione della destinazione morale, vale a dire «in che modo un qualcosa che non si trovi già in essa, ma oltrepassi ogni ragione, possa però esser necessario all'umanità intera per il suo benessere»⁴⁶.

Si tratta in fondo di uno di quei «misteri naturali», presenti anche nella religione razionale, di fronte a cui la ragione deve osservare un «profondo silenzio»: io non posso mai dire di aver fatto tutto il bene che potevo né determinare tutto il bene che dovrei fare; ma d'altra parte non posso appellarmi ad un Dio che ripari

⁴⁵ *Religionslehre Pölitz*, AA, XXVIII.2.2, 1079, trad. it., 219.

⁴⁶ *Ibidem*, 1120, trad. it., 274.

con la sua azione alle mie mancanze, né presumere di sapere con quale mezzo egli si adoperi a ciò, perché questo sarebbe contrario al suo carattere di giudice giusto (cioè all'autonomia rigorosa dell'obbligazione morale e della commisurazione tra felicità e merito). Di tutto ciò non si potrà mai sapere nulla: è sufficiente – come Kant ripeterà ancora nello scritto sulla *Religione* – che «il mio dovere sia quello di aspirare quanto più possibile ad agire conformemente alla legge morale, e di rendermi, in prima istanza, capace e degno [*fähig und werth*] di un tale mezzo»⁴⁷.

8. Teleologia fisica, teleologia morale ed etico-teologia

Il problema della teologia morale come linea «confinale» della ragione ha continuato naturalmente ad interessare la riflessione kantiana dopo le *Lezioni*, in una triplice scansione, vale a dire:

a) come orizzonte per la dottrina dei postulati (sul confine tra virtù e felicità, quale è trattato ampiamente nella *Critica della ragion pratica*);

b) come prospettiva per pensare la teleologia fisica nel suo rapporto con il fine morale dell'uomo (sul confine tra la causalità della natura e il suo scopo finale, di cui tratta la *Critica del Giudizio*);

c) come principio ermeneutico per la comprensione e la realizzazione morale del cristianesimo (sul confine tra la pura religione razionale e la rivelazione storica, in senso biblico ed ecclesiale insieme, di cui tratta, oltre allo scritto su *La religione*, anche quello sul *Conflitto delle facoltà*).

In questa sede ci limiteremo semplicemente a segnalare due passaggi significativi sul nostro tema. Il primo si trova nella *Critica del Giudizio*, e più precisamente nell'Appendice dedicata alla *Metodologia del giudizio teleologico*. Già l'impostazione sistematica del problema risulta particolarmente interessante: nell'enciclopedia delle scienze, la scienza filosofica si distribuisce tra la parte teoretica e la parte pratica del sistema del sapere. Dalla parte teoretica essa va assegnata o alla scienza della natura (alla dottrina dei corpi o a quella dell'anima o alla cosmologia generale), la quale prende in considerazione «ciò che può essere oggetto di esperienza», oppure va assegnata alla teologia, «in quanto scienza del fondamento originario del mondo, considerato come insieme di tutti

⁴⁷ *Ibidem*, 1120-1121, trad. it., 275. Cfr. *Religion*, AA, VI, 52, trad. it., 56.

gli oggetti dell'esperienza»⁴⁸. Si noti che in questa ripartizione la teologia viene presa ancora come la massima scienza teoretica, secondo il sistema del dogmatismo scolastico. Il problema che pone Kant è quale sia il posto da assegnare in questa sistematica alla «teleologia»: essa non può appartenere né alla teologia speculativa (giacché la teleologia non considera il principio creatore delle produzioni della natura con un giudizio determinante, bensì con uno riflettente) e neppure alla scienza della natura (anch'essa, e a maggior ragione, limitata a principi determinanti gli oggetti, non a principi riflettenti sui fini).

Ma resta ancora una possibilità, e cioè che la teleologia non appartenga a nessuna delle due succitate scienze, bensì «al passaggio dall'una all'altra [*zum Übergange aus einer in die andere*], perché questo passaggio indica solo l'articolazione o l'organizzazione del sistema, e non un posto nel sistema stesso». In tal senso si dirà che la teleologia non appartiene a una dottrina, ma solo alla critica della facoltà di giudizio, nella misura in cui quest'ultima giudica della natura «secondo il principio delle cause finali». Considerata perciò solo come un metodo (*Methodenlehre*), la teleologia «esercita se non altro un'influenza negativa sulla condotta della scienza teoretica della natura, ma anche sul rapporto che questa scienza può avere, nella metafisica, con la teologia, come la propedeutica di quest'ultima»⁴⁹.

Coerentemente con questo metodo teleologico, sono due le direzioni in cui si potrà procedere nel *passaggio* dalla fisica alla teologia: o partire dalla considerazione di quei fini della natura che conosciamo empiricamente, per giungere alla causa suprema della natura e alle sue proprietà (e questo sarebbe il caso, già visto in precedenza, della fisico-teologia); oppure giungere a tale causa a partire dal fine morale, conosciuto *a priori*, degli esseri dotati di ragione (e questo sarebbe il caso della *teologia morale* o *etico-teologia*).

Ora, quando noi chiediamo – dall'interno della nostra conoscenza della natura – il perché dell'esistenza delle cose, non possiamo limitarci a identificarne l'origine con lo stesso meccanismo della natura, ma, soprattutto considerando gli esseri «organizzati», siamo portati necessariamente a riconoscere un «legame finalistico» (*nexus finalis*) tra di essi, e cioè a rappresentarci un principio che valga come loro causa intelligente ed efficiente, e in virtù del quale essi risultino di volta in volta conformi ad un fine. Sennon-

⁴⁸ KdU, AA, V, 416, trad. it., 291.

⁴⁹ *Ibidem*, 417, trad. it., 292.

ché, nella natura tutti gli oggetti sono conformi ad un fine solo in quanto mezzi necessari in vista di altri esseri naturali, e nessuno di essi è uno scopo in se stesso – tranne l'uomo, il quale com'è noto viene inteso da Kant in un doppio registro, «come fine della natura» (*als Naturzweck*), al pari di tutti gli altri esseri organizzati, e insieme «come il fine ultimo» ossia «come scopo finale della natura qui sulla terra [*hier auf Erden als den letzten Zweck der Natur*]»⁵⁰.

In questo secondo registro l'uomo viene considerato non solo come inserito nella catena delle cause naturali (*homo phaenomenon*), ma anche e soprattutto come indipendente da essa: l'unico essere di natura che sia caratterizzato da una facoltà soprasensibile, vale a dire dalla sua stessa libertà (*homo noumenon*). Come essere morale, l'uomo costituisce dunque il fine ultimo della creazione, il vero principio del sistema di tutti i fini, cui l'intera natura è «teleologicamente subordinata», perché solo in lui la legislazione (in quanto morale) è assolutamente incondizionata. In base alla libertà dell'uomo, infatti, noi possiamo rappresentarci una diversa legge di causalità (teleologica, ossia pratico-intenzionale) rispetto alle cause meccaniche della natura, e determinare altresì un oggetto adeguato di questa legge, vale a dire la realizzazione del sommo bene nel mondo (unione di virtù e felicità, sensibilità e libertà, natura e moralità).

Per questo motivo, dunque, per giungere al vero fine ultimo della creazione non potrà mai bastare una fisico-teologia, perché essa – restando all'interno di una semplice teleologia fisica – non ci farebbe mai fuoriuscire dall'ordine empirico della causalità naturale e peraltro determinerebbe il concetto di Dio ancora in base all'uso teoretico della conoscenza (il quale nel caso di Dio produrrebbe solo concetti indeterminati). E così come la teleologia fisica ha dovuto necessariamente aprirsi ad una teleologia morale, quale unica via per poter rispondere alla domanda sul perché della creazione; a sua volta questa teleologia morale dovrà «fondare una teleologia», nella quale, proprio perché il fine ultimo della creazione è l'uomo stesso, si possa pensare di conseguenza un essere originario come causalità intelligente e giusta, come un legislatore della natura non meno che del regno dei fini.

Da questo punto di vista è legittimo affermare, da parte di Kant, che «è stata la ragione a produrre per prima, mediante i suoi principi morali, il concetto di Dio»⁵¹, e che in questo modo la te-

⁵⁰ *Ibidem*, 429, trad. it., 306. Le prossime citazioni: AA, V, 435-436, trad. it., 312-313.

⁵¹ KdU, AA, V, 447, trad. it., 326.

leologia adempie magnificamente al suo ruolo di «passaggio», cui si accennava in precedenza, dalla scienza della natura alla teologia. In altri termini, se la considerazione della natura come sistema dei fini porta a oltrepassare l'ambito fenomenico in vista dell'ordine morale della libertà, quest'ordine a sua volta richiede un principio supremo che permetta di ritornare a pensare la natura fenomenica, non più solo come ciò che si deve oltrepassare per entrare nel regno noumenico della libertà, ma precisamente a partire da questo regno e in accordo con esso, cioè in vista del sommo bene. Trova conferma qui in maniera evidente, a nostro avviso, il fatto che la teologia abbia come funzione specifica nel sistema kantiano quella di portare a compimento la curvatura morale della ragione in se stessa, cioè di realizzare la sua referenzialità autoteleologica.

È dunque ben possibile un'etico-teologia: se è vero infatti che la morale può sussistere con la sua regola, è altrettanto vero che senza la teologia essa non potrebbe sussistere con lo scopo finale che viene imposto proprio da questa regola – salvo che non si rinunci ad ogni applicazione della ragione in questo campo⁵².

La teologia morale costituisce dunque il modo più adeguato perché la ragione dia originariamente la legge a se stessa e insieme «ne effettui [*bewirkt*] l'esecuzione in quanto facoltà pratica pura». L'idea di Dio coincide qui con il *doverè* di una razionalità che *vuole* se stessa⁵³.

⁵² Questa e la prossima citazione: KdU, AA, V, 485, trad. it., 371.

⁵³ Da alcuni interpreti è stata giustamente sottolineata – come una sorta di felice aporia nel sistema kantiano della teologia morale e della religione razionale pura – l'utilizzazione che in questo contesto Kant ha tentato del *discorso analogico*. Basti rammentare quello che è detto nelle *Lezioni di filosofia della religione*, dove si precisa che l'analogia non va intesa come un'«imperfetta somiglianza delle cose tra di loro», perché in questo caso sarebbe molto incerto attribuire qualcosa a Dio a motivo dell'imperfezione del reale che entrerebbe nella somiglianza, bensì come «la perfetta somiglianza dei rapporti», al pari della proporzione matematica, che sussiste solo tra rapporti, mai tra cose. Questa analogia, secondo Kant, sarebbe sufficiente per giungere a pensare qualcosa di Dio come «una conclusione totalmente filosofica». E lo esemplifica in questo modo: «come nel mondo una cosa viene vista come conseguenza di un'altra cosa che ne è il fondamento, così vediamo il mondo intero come una conseguenza del suo fondamento, Dio, e giungiamo ad una conclusione per analogia. Per esempio, come la felicità di un uomo (quando venga eliminata la miseria) si rapporta alla bontà di un altro uomo, così la felicità di tutti gli uomini si rapporta alla bontà di Dio» (*Religionslehre Pölitz*, AA, XXVIII.2.2, 1023, trad. it., 141-142). È quanto viene detto anche nei *Prolegomeni*, a proposito del fatto che stare sul confine, da parte della ragione, significa limitare il nostro giudizio al solo rapporto che può sussistere tra il mondo e un

9. Il ritorno entro i «limiti» della sola ragione

Il nesso di limite e confine tornerà ad essere tematizzato (è il secondo e ultimo passaggio che volevamo segnalare) nella *Religione nei limiti della sola ragione*. E questa volta va detto che la classica traduzione italiana dell'*innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, risulta del tutto appropriata. Una volta fondata la metafisica critica della ragion pura, quella cioè che sta sul confine tra il campo dell'esperienza sensibile e quello della libertà intelligibile, e dopo aver disegnato tale delimitazione di confine non tra la ragione e il suo altro, ma all'interno della ragione stessa tra i due possibili usi di essa – quello speculativo e quello pratico –, il confine, divenuto ora orizzonte ultimo, si introflette per così dire per ri-diventare limite. Ma questa volta il senso del limite non è escludente bensì includente; non si delimita rispetto a ciò che non si può conoscere nel suo ambito, ma al contrario lo riconduce tendenzialmente nei suoi propri «termini».

Come si ricorderà, sin dalle prime pagine della *Religione* Kant espone il rapporto necessario – e insieme l'annoso contenzioso – che intercorre fra la teologia biblica e la teologia filosofica. A quest'ultima

si deve lasciare completa libertà di estendersi fin dove lo richiede la sua natura di scienza, purché rimanga entro i limiti [*innerhalb der Grenzen*] della sola ragione e utilizzi, per confermare o spiegare le sue tesi, la storia, le lingue, i libri di tutti i popoli, compresa la Bibbia, ma solo per il suo proprio uso, senza voler estendere le sue proposizioni alla teologia biblica⁵⁴.

essere sommo, senza presumere di predicare nulla su quest'essere *in sé*. Guardare il mondo *come se* esso fosse opera dell'intelletto e del volere di Dio (un Dio che rimane peraltro rigorosamente «sconosciuto»), vuol dire solo conoscere «ciò che [tale sconosciuto] è per me, cioè riguardo al mondo di cui io sono parte». Rifiutato ogni «antropomorfismo dogmatico», resterebbe come unico legittimo un «antropomorfismo simbolico», ciò che riguarda «solo la parola, non l'oggetto stesso» (*Prolegomena*, AA, IV, 357-360, trad. it., 126-129; cfr. anche *supra*, nota 26). Ma si possono vedere anche la *Kritik der reinen Vernunft* (A 179/B 222, trad. it. cit., 359-361) e la *Kritik der Urteilskraft* (AA, V, 463-465, trad. it., 345-348). Tra i diversi studi, la migliore e più impegnata trattazione di questo tema resta quella di V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Milano, Mursia, 1991. Resta da parte nostra l'interrogativo se il lessico dell'analogia costituisca un'effettiva sporgenza conoscitiva, quasi un punto di fuga teoretico, nel compatto tessuto morale della teologia kantiana, o se esso possa funzionare *esclusivamente* all'interno di una tale tessitura, rendendola quindi ancor più conchiusa nel suo sistema.

⁵⁴ *Religion*, AA, VI, 9, trad. it., 9.

Nel caso di un'indebita invasione di campo, infatti, i membri della Facoltà teologica avrebbero diritto di censura rispetto ai filosofi; ma, appunto, quand'è che si verifica propriamente un tale sconfinamento (*Überschreiten der Grenzen*)? Non certo, secondo Kant, quando il filosofo si limiti a prendere a prestito qualche elemento dalla teologia biblica «per usarlo secondo il suo intento», e nemmeno quando egli utilizzi tali elementi in un significato che sia «conforme alla sola ragione, anche se forse non gradito alla teologia biblica», ma solo qualora il filosofo «introduca» in quest'ultima «qualcosa di proprio, intendendo con ciò orientarla verso un fine diverso da quello per cui essa era stata istituita». Naturalmente il problema sarà: chi decide quale sia questa disposizione o indirizzo (*Einrichtung*) della teologia biblica? Una cosa comunque è chiara: il filosofo, o meglio, la teologia filosofica può servirsi degli apporti della scienza biblica, nella consapevolezza che quest'ultima sia legittimamente traducibile e compiutamente assimilabile nel lavoro della ragione, la quale dà (ed è) a se stessa il fine ultimo dell'intera creazione; la teologia biblica, invece, non solo soccomberebbe nel caso dichiarasse guerra alla ragione, ma ancor più *deve* entrare nel campo di quest'ultima, arrivando ad armarsi degli stessi strumenti della filosofia. E questo non solo in senso dialettico o polemico, ma come inserimento del suo oggetto specifico nella prospettiva *a priori* della ragion pura, considerata s'intende nel suo uso morale. E difatti, «non importa se il teologo biblico si trovi d'accordo con il filosofo, oppure creda di doverlo contraddire: l'importante è che lo ascolti. Solo così, infatti, egli può essere armato [*bewaffnet*] sin dall'inizio contro tutte le difficoltà che il filosofo potrebbe sollevargli»⁵⁵.

⁵⁵ *Ibidem*, 10, trad. it., 11. Un'applicazione di tale procedimento sarà fornita da Kant nel tentativo di appianare il conflitto accademico tra la facoltà di teologia e quella di filosofia: «Ma contro l'idea di un'interpretazione filosofica della Scrittura odo levarsi la voce unanime dei teologi biblici: in prima istanza, si dice, essa tenderebbe ad una religione naturalistica e non al cristianesimo. Risposta: il cristianesimo è l'idea della religione che, in linea generale, dev'essere fondata sulla ragione, e come tale dev'essere naturale. Esso però contiene un mezzo per l'introduzione della religione tra gli uomini: la Bibbia, la cui origine è considerata soprannaturale, e che (qualunque sia la sua origine), nella misura in cui è utile per la diffusione pubblica e la vivificazione interiore delle prescrizioni morali della ragione, può essere inclusa come veicolo nella religione [*als Vehikel zur Religion gezählt werden kann*], e in quanto tale può anche essere ammessa quale rivelazione soprannaturale» (*Der Streit der Fakultäten*, AA, VII, 44, trad. it., *Il conflitto delle Facoltà*, in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Milano, Mursia, 1989, p. 257).

E non è un caso che, come esemplificazione di questa armatura filosofica della teologia biblica Kant proponga di aggiungere sempre, a conclusione dell'insegnamento accademico di quest'ultima, «un corso speciale sulla pura dottrina filosofica della religione».

All'interno della stessa teologia biblica occorre dunque che si sviluppi la critica che la ragione è chiamata a compiere su se stessa; in questo, com'è noto, essa avrà per obiettivo quello di ricondurre il contenuto biblico e la forma ecclesiale della religione cristiana ai dettami della pura religione morale della ragione. Di qui la celeberrima immagine dei due cerchi concentrici di cui Kant parla nella *Prefazione* alla seconda edizione dello scritto. La rivelazione può comprendere in sé anche la pura religione razionale, mentre quest'ultima non può comprendere in sé l'elemento storico della rivelazione; e così, la religione razionale costituirà una sfera più ristretta all'interno della più ampia sfera della rivelazione. Ma si noti che in questa immagine la maggiore ampiezza della religione storico-rivelata non è tanto indice di un'estensione dell'oggetto, quanto, al contrario, della sua riducibilità alla più ristretta essenza del contenuto morale di ogni rivelazione che non derivi immediatamente dalla ragione stessa. Il rapporto dunque non è tra un campo delimitato o immanente, da un lato, e un campo trascendente dall'altro, bensì esattamente al contrario, tra un «involucro» storico-mondano (i dogmi ecclesiastici imposti ad un io ancora «adolescente») e un nocciolo ideale puro (la legge che una ragione adulta prescrive a se stessa)⁵⁶.

⁵⁶ Sulla liberazione della religione dagli «involucri [Hüllen] nei quali l'embrione [sc. della moralità pura] ha preso forma umana», cfr. *Religion*, AA, VI, 121, trad. it., 133. Il raggiungimento della maggiore età da parte della ragione, come uscita dalla minorità in cose di religione era stato peraltro l'intento programmatico della *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), AA, VIII, 41, trad. it., *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Gonnelli, cit., pp. 45-52; spec. pp. 45 e 47. Si può certamente affermare, come ha fatto ultimamente Habermas, peraltro nel solco di una lunga tradizione interpretativa, che in Kant sarebbe evidente «la dipendenza epistemica della concettualizzazione e teorizzazione filosofica dalla fonte di ispirazione della tradizione religiosa» (J. Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, in Id., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005, pp. 216-257, trad. it. di M. Carpitella, *Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant*, in *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 127). Resta il fatto comunque che tale dipendenza e tale ispirazione, effettivamente mai celate dallo stesso Kant, non rendono meno deciso,

Due sono infatti i possibili movimenti che si possono realizzare tra questi due cerchi concentrici, ma entrambe le direzioni esprimono un'unica tendenza. Da una parte, «il filosofo, in quanto puro insegnante di ragione (in base a semplici principi *a priori*) deve mantenersi all'interno della sfera più ristretta, e fare astrazione qui da ogni esperienza».

È questo sarebbe appunto il caso della dottrina filosofica della religione come applicazione della teologia alla moralità, quale abbiamo visto in precedenza. Solo che c'è anche un secondo movimento, e cioè quello di partire da una qualunque rivelazione e, facendo astrazione dalla pura religione razionale,

appoggiare – anche se in modo del tutto frammentario – la rivelazione, intesa come *sistema storico*, a concetti morali, e vedere se questo procedimento non riconduca al medesimo *sistema razionale* puro della religione, il quale, non certo dal punto di vista teoretico [...], ma sicuramente da quello pratico-morale, potrebbe essere autonomo [*selbständig*] e sufficiente [*hinreichend*] per la vera religione⁵⁷.

È solo questa, infatti, la condizione che rende vera una religione: che l'elemento storico della rivelazione sussista in essa come «concetto razionale *a priori*», qualcosa cioè che resterebbe anche se da essa scomparissero tutti gli elementi empirici. Adesso, dunque, non più il meta-empirico, non più il trascendente costituirebbe l'al di là del confine, ma lo stesso dato dell'esperienza, non intesa certo come determinazione puramente naturale, ma come imprevedibile accadimento storico. Per questo si può dire che in Kant, paradossalmente, ogni confine del mondo è già sempre oltrepassato (ritornando) nel limite della ragione.

ma al contrario più risoluto il suo progetto di radicale moralizzazione razionale della rivelazione come storia. La teoria critico-trascendentale trova anzi proprio nella riduzione religiosa uno dei luoghi più pregnanti per attestarsi sul «residuo» puramente morale della ragione.

⁵⁷ *Religion*, AA, VI, 12, trad. it., 13-14.